

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_191169

UNIVERSAL
LIBRARY

كِتَابُ

٥٠٠

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة نحر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

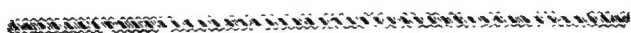
رضي الله عنه
أمين



﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتني بتصحيحه مصطفى التتائي الدمشقي

طبع على نفقته ونفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الحانجي



طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القويم بمصر



الحمد لله الذي اجنبني من صفوة عبادہ عصابة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بحجته التي قمع بها ضلّال المحدثين وصنى سرائرهم من
وساوس الشياطين . وظهر ضمائرهم عن زغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين
حتى اهتدوا بها الى امرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين . واطلوا على طريق التاميق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية
وجوب الجود على التقليد . واتباع الظواهر * ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر .
وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبث الفماز . فويل اولئك الى التفریط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الانقصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكللا طرفي قصد الامور ذميم . واني
يستنب الرشاد ان يقع بتقليد الاتر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهندي للصواب من افتني محض العقل واقتصر . وما
استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف ينزع الى العقل من حيث يعثر به العي

والحصر او لا يعلم ان خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر . هيات قد خاب على القطع واليات وتثر باذبال الضلالات . من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا الشتات . فثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بان يكون طالب الاهتداء* المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غار الاغبياء* فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن* مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور* والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بجبل غرور . وسببضح لكايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة* المقترح تحقيقها بقواطع الادلة* انه لم يستأثر بالتوفيق* للجمع بين الشرع والتحقيق* فربق سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على انتفاذك لا تأرم وانحرطاك في سلك نظامهم وعيارهم . واختلاطك بفرقتهم ففساك ان تحشر يوم القيامة في زمريتهم . نسال الله تعالى ان يصفى اسرارنا عن كدورات الضلال . ويفرحها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريه الفاضل المنه* الواسع الرحمة

باب

ولنفصح الكلام ببيان امم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات* وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات (التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين . (التمهيد الثاني) في بيان انه ليس معاً للجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين (التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان (التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وماء وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتهجمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فعي اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مرید سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفرق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بهمه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف المهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالمهمة من العلوم او من الاعمال فتعوذ بالله من

علم لا ينفع وامم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه فصيره الى النار وعاقبته لليوارث لم يقتصر على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعبادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعم النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البدهي او التجويز الضروري يزرع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيج البحث والافتكار ويُسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت ات لا محالة وان ما بعد الموت منطوع عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالخزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالفناء في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده معها فاذن ام المعات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق اهو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لايين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكاملاً حتى يامر وينهى ويكلف ويُعطي الرسل وان كان متكاملاً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيائه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحق هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعقل من ينظر لعاقبته ولا يفتقر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا يحض عنه لعافل .

فان قلت اني لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكنني لست ادري انه

ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما نعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاء لطلب الخلاص فمثال المتفتت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجاهل نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول * مع تضيق المعامات والاصول

﴿ التمهيد الثاني ﴾

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس)

(بهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً تأقب العقل رصين الراي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصححه فليعلم المصطلحون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) -- امنت بالله وصدق رسوله واعتقدت الحق واضمرتة واشتغلت اما بعبداءة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستجاثات على تعلم هذا العلم فان صاحب التصرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او ييقين برهاني وهذا مما علم ضرره من تجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببحث و. رهان بل بمجرد قرينة وبخيلة سبقت الى قلوبهم فقادت الى الاذعان للعق والانقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمنح عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحتهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط (الفرقة الثانية) -- طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممثري على الباطل من مبتدا النشوالى كبر

السن لا ينفغ معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والستان ما لا يفعل بالبرهان والالسان وعن هذا اذا استقرت توار يخ الاخبار لم تصادف لمحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الاقيام ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم اقصورم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الحفائش فهو لا تفر بهم العلوم كما تفر رباح الورد بالجمل وفي مل هو لا قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منع الجهال علماً اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بدكاه وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معاملتهم باعادة طمانينتهم واطاعة شكوكهم بما امكن من الكلام المنقنع المقبول عندهم ولو يجرد استبعاد وتقيب او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشانه بالادلة المحررة على مرام الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه ابواباً آخر من الاشكالات فان كان ذكياً فطناً لم يقنعه الا كلام يسبر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشانه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتغرس فيهم محائل الدكاه والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الريبة او بما يلبس فلهم قبول التشكيك بالجليلة والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يريد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التنادي والاصرار واكثر الحالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء* ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير ولا زراء فتارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخافة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتألفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمةٌ ولولا امتيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد . مثل هذا الاعتقاد مستقرّاً في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاودة داء محض لا دواء له فليستجزم المتدين منه جهده ولينوك الحقد والضعينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللفظ في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتحمض من النكد الذي يترك داعية الضلال وليتحقق ان معج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بهذه اعانته في القيامة

❁ التمهيد الثالث ❁

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التبحر في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتفق لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الرب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبدع وينصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم بقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كخلو خلا عن الطبيب والفقهاء نعم من اس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما او جئنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار طالشكوك المحوجة الى علم الكلام بادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدهما . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية
 وستان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . وبذلك
 علي ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشايراتهم
 ومفاوضاتهم ولا يفرك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
 له فانها كلمة حق ولكنها غير ناعمة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
 والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل فادرة
 والطبيب ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدئك موقوف على صناعتي
 وحياتك منوطه بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاستغفار بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
 هذا الكلام من التوبة وقد نهينا عليه

❦ التمهيد الرابع ❦

(في بيان مناهج الادلة التي استعجنا بها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب عمك النظر (١) واستبعنا القول
 فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نختار عن الطرق المتخلقة والمسالك
 الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الايجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج
 (المنهج الاول) — السبر والنقسم وهو ان نخصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما
 فيلزم منه تبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه
 لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه
 من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
 والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
 يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
 مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
 وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
 لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفروعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما . ومهما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

أقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى (المنهج الثاني) — ان نرتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا تعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم بان نبين انه مفض الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله قولنا ان صبح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المقضي اليه محال وهو مذهب الخصم فهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له علي القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المقضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث نتائج في الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الاصلين المتترمين لهذا العلم هو الدليل * والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك التفتن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشوقك الى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدّ النظر انه الفكر . وقال من جرّد التفاته الى الوظيفة الثانية في حدّ النظر انه طلب علم او غلبة ظن . وقال من التفت الى الامرين جميعاً انه المكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان نفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سوّدت به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تسفي غليل طالب ولا تسكن نعمة منعش ولن يعرف قدر هذه

الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخصص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علان هم اصلان يتربان تربتاً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منيها والخبرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفتن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يجحد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب عن لا يتفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية * ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لاختلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا انت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ تانياً ويعلم انها اصطلاحات لاتتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اتني لاستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصليين اذا اقر الخضم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخضم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسليم * فاعلم ان لما مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نختار ان لا يعد ستة

(الاول) - منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث استخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغصوم في قلبه - فلا يمكنه انكاره

(الثاني) - العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الافرار به لان مالا يسبق الحوادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان انكر ان ماهو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبدئية (الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انا لانسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن بما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) - ان يكون الاصل متبناً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نقرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان يجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس متلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) - السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فعلم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع معها كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشاء لم

يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) .. ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلّماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتقمنا باتخاذ اياه اصلاً في قياسنا وامتنع عليه الانكار المادام لمذهبه وامثلة هذا مما تكثّر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل هن فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة المخلوقات الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوماً فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكّة فانه لا ينفع والاكّة اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه عن وصل الينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم نسلباً وعلى الله وصحبه تحدى بالقران لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكمن مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب واما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادثة فلهدوته

سبب والعالم حادثة فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لاننشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متجيزاً او غير متجيز وان كل متجيز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فرداً وان ائتلف الى غيره سميناه جسمًا وان غير المتجيز اما ان يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من يتأخر في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ يلتمس منك دليلاً عليه فان شغبه ونزاعه والتاسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصفاد اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المتنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرف ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متعيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فعمل الخضم ينكرها فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول . ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فاننا نفى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً و باطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نفى بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افتر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المدموم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الدهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من يتنازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولي في العقل بل ثبتته بهرمان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث في اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متعيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيت وجودها ثم حدثها فلا سلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مستترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في دانه من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدودها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم يسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلما معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدا نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة اصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانها تخرج امتزاجات حادثة فتشكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابداً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يحلوا عن الحوادث فهو حادث فلا معنى الاطنباب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازيه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى المظهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا بطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزبدها عموضاً ولا يفيدوها وضوحاً

فان قيل فم عرفتم انها حادثة فاعلمها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا شغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأساً ولكن ما لا يبطال مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يحلوا عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجوز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه ويانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فستحيل ان اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز يسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز واصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد اعراض لا نهاية لها فلنتجث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون الآخر فانه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نمقله في نفسه دون زيد بل نمقل زيداً الطويل فطول زيد يعلم تابكاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

بطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص
ائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت يطلانه الذات فقد
نكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض محله لم يكن زائداً على ذات العرض
كاختصاص الجوهر بمجيزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز
ه لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه
لجوهر معين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقه لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا
عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه
عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب افرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل
ايات الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لا تقابله هذا الابهام ولكن
فنقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو
ن العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وما حادثان وليساً بمنقولين
مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم
لا يتخلو عن الحوادث وهم المتكرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو
قولكم ان مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان
قدماً مع انه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات
الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما ينفعي الى المحال فهو محال ونحن نبين
انه يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا
فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى
مالاً بتنهي ومن المحال البين ان يتناهي مالا يتناهي وان ينهي وينتهي مالا يتناهي
الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا
وتر واما شفع وتر ممّا وهذه الاربعة محال فالنفي اليها محال اذ يستحيل عدد
لا شفع ولا وتر او شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر
هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كاللثمة وكل عدد مركب من احاد اما ان
ينقسم بمساويين او لا ينقسم بمساويين واما ان ينصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينفك
عنها جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وتراً لانه يعوزه واحد

فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهى اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذي يعوزه شيء. لواضيف اليه لصار متساوياً ومالا يتناهى كيف يعوزه شيء وببانه ان زحل عندهم بدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل بدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر بدور في الستة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقددورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدورات لم نرد به ما تريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به ان الله تعالى صفة بعبء عنها بالقدرة يتأتى بها اليجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات اشياء فضلاً عن ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما يقع هذا القلظ لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيئات لامناسبة بينهما الية ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها ايضاً سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يسندعي تطويلاً

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معني نفي النهاية عن المقددورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالزام فقد بانت صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا الشئح ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصلاً له فلم يظهر بعد فالتفتل به

(الدعوى الثانية) - ندعى ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي يطلبه وتسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نغني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية
(الدعوى الثانية) - ندعى ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل هو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود في القدم
وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد له من سبب من حيث انه طار لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجع للوجود على العدم فكذلك يفقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجع للعدم على الوجود
وذلك المرجع اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء وان قال الممتزلي ان المعدم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازيلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فبقى كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً ابد مع وجوده بمضادة

القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعلمه
الان وباطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحال
ان يكون وجود القديم مشروطاً بمحدث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فما اذا تفتى عندكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني
بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

وبقهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متوالية
لا توصف بانها حركات الابطال حقا على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام
فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوتاً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال عدمه
بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا عدم محال في حق الله تعالى

فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
تناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفتى عقيب الوجود واما
الجواهر فانعدامها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
(الدعوى الرابعة) — ندعى ان صانع العالم ليس بجوهر متخيز لانه قد ثبت قدمه
ولو كان متخيزاً لكان لا يتخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يتخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فان قيل بم نكرن على من يسميه جوهرًا ولا يعتقد متخيزاً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه
اسمه على الحقيقة اي واضح اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح الاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم
يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يعبد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريره فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيجوز . واما ان يقال لا يجوز الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوم خطاه فيجب الاحتراز منه لان ايها الخطاه في صفات الله تعالى حرام . وان لم يرد خطاه يحكم بقبحه فكلا الطريقين محتمل ثم الابهام يختلف باللغات وعادات الامم فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نفي بالجسم الا هذا

فان ساء جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدراً بمقدار مخصوص ويموز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعاً لا صانعاً ومخلوقاً لا خالقاً (الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نفي بالعرض ما

يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومعا كان الجسم واجب الحدود كان الحال فيه ايضاً حادثاً لامحالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضاً وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزاً فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عيننا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عيننا به ان صنعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول في صانع العالم وان اراد المتنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه لغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) - ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استعمال الجهات على غير الحواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضرب الى شيء آخر مخير

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فعنى كون الشيء فوقاً هو انه في حيز يلى جانب الرأس . ومعنى كونه تحتاً انه في حيز يلى جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والاخر ان يكون حالاً في الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا او عرضاً

وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان : قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره . ونقول له اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فلست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فحمت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص يخصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التى تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاخصاصه ببعض الجهات المعتبرة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل التقديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات

فلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلافه العالم في هذا الخير الذي خلقه فيه فقيل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذلك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محازٍ فاما اصغر منه واما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والا يدي ترفع الى السماء في الادعية شرعاً وطبعاً وما بالله صلى الله عليه وسلم قال للتجارة التي فسد اعتاقها فاراد ان يسئقن ايمانها ابن الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة* فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجّه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال فسد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لاعالة اقرب الى الخسوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال حصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى اسمه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها وكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمحبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر اعليّ يعز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاه العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآتته العقل والجوارح انما استعمل لتطهير القلب وتركيبته فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف ان يضع على الثواب الذي هو اذل

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في تماسها لارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالفتات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نجاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى حجة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الخارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم للمحاورات ان يفتصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأيه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تطفئ الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يستار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخضعون للقلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بترفة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشارتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائفون علواً كبيراً
واما حكمة صلوات الله عليه بالايان للعبارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للآخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فمرت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفي التقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا علاناً ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين يستحيل خلوه عنهما واما الجهاد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فخلوه عنها ليس محال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الى ان موجودا ليس بتحيز ولا هو في تحيز بل هو فاقدر شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه مما بان ان كل تحيز حادث وان كل حادث يفقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدمتين نبوت موجود ليس بتحيز اما الاحلال فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جمعها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متصور ولا متصور ولا داخل في الوجود فقد صدقت فانه لا يدخل في الوجود والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمتفك عن اللون والقدر لا ينصوره الخيال فان الخيال قد اسس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فتحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والروية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يحقق ذاتا للصوت لقدر له لوئنا ومقداراً وتصوره كذلك

ومكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والفضب والفرح والحزن والحب فن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطاه ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المعات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض ام واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرتد الى ما عده وهو اما نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللابى بعوام الخلق ان لا يحاضهم في هذه التأويلات بل تنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدود وتحقق عندهم انه موجود ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معنى هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بشئكم فادرجوا فلعل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تنسع لقبول المقولات ولا احاطتهم بالغات ولا تنسع

لنهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك ونفهمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاحيان فهم جميعها صلا ولكن اسنا نرفعي قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائلي السور فان حروف اوائلي سور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحرف ومن كليات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه معمولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكره للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو بخيل معنى خطأ عند الجاهل ومنهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم ايما كنتم ﴾ فانه بخيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالا حاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل بخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مستخيلين على الانامل والاظفار ثابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والا حاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) (من قرء القرآن شبرا تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني بمشي آتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند الماقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم اليّ وهو كما قال (٢) (لقد ظال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد توقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم والحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب قبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبّر به عن المسبب وكما عبّر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في

العادة وكذا لما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بظني الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتبع بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجراً اسود فيدرك بادني مسكته انه استمير للمصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك واستمير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البدئية فلانرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لاحالة ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او محلاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بمعنى هذه النسبة تسهيل عقلاً وبمعناها لا يصلح اللفظ للاستمارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا يبنوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او محلاً كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّل كما سبق واما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّل ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه ووافعاً في قبضة القدرة وسخراً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتحد به وبببه به على غيره الذي هو دونه في العظم هذا مما لا يخيّل العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير باسان العرب وانما يجنبون فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناطقين اليها من بعد المتنئين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم موراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم بنهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالْحَقِيقَةِ هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمستول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من المتداول في الاسنّة اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان الخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلاً خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والان

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوز به العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
مهبوز او اسقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فيتمتع بالتنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ استشعر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء
مع ذلك الجلال فاحبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف
بعباد رحيهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة زوالاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك
بالنزول تنجيماً لقلوب العباد على المباشطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر طاعة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على
قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعنة دورهم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به
عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لانتفى
ذلك الجلال ان بهت القلوب عن الفكر ويجرح الاسنة عن الذكر ويغمد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له علي القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص
السماء الدنيا - قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارفع الى الثرى على تقدير ان الثرى اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة * قلنا لان الغلوات مظنة الدعوات
والليالي احدث لذلك حيث يسكن الخلق ونسجي عن القلوب ذكرهم ويصفوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فقل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
عند نزاحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) ادعى ان الله سبحانه وتعالى مرئي حلاقاً للمعزلة وانما اوردنا هذه
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لامرئين احدهما ان ننفي
الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فاردنا ان بين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالمقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا تعيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا امر آخر خارج عن ذاته كما يقول الماء الذي في
النهر مرئي واخر الذي في الدن مسكرو ليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه من ذاته .. نعمة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين

• احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع
ومها دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين
والصين عقليين على جوازه

الاول هو اننا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله نبوت وحقيقة وانما يخالف
سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او . وضوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً
بصفة تنافض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لموجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه يتعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بهما على كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهر او هو محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي وهذا اللازم محال فالنقض الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرواية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرثياً فهو بجهة من الرأي اعلمت ذلك بضرورة ام بنظر
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى لان
شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم يُر فلا يحكم باستحالته ولو جاز
هذا لجاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يُعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يمتنع
بجزء وينع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومشاء هذا احالة موجودات اختلاف
الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك يحكم لا اصل له على
ان هؤلاء لا يفعل عن معاوضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر
المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان
نفسه في المرأة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
صورة محاكية لصورته منطبعة في المرأة المطباع النفس في الحائض

يقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وسلك المرآة ربما لا يزيد على سمك
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار
او هواء او شخص اخر هو محبوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها
وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنطلب هذه
الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة
والجهة ولا ينبغي ان تسقط هذا الا لازم فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة
ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة والاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة اسنان وحديد وحائط وان رابت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمري وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والافسائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق عالم بالقوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تر يده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم ن حذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالجواز اطلقنا اللفظ عليه بالذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له عمل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والحسم وسائر المزيئات فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولتنامل ان الركن من حملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس ركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل تحمل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبتنا او بدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماع ان ادركنا الشيء بالدماع وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا ثمرته ولا نرجع تلك الثمرة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس بينها افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخييل وكما اكشف لما تعهدت فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً واضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخييل نوع ادراك على تبة ووراء رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكامل له فتسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤيية وابصاراً وكذا من الاشياء ما يعبه ولا تتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور يعلمها ولا تتخيلها والعلم بها نوع ادراك فاننظر هل يحيل العقل ان يكون هذا الادراك مزيد استكمال سببه اليه نسبة الابصار الى التخييل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤيية كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤيية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محبوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الحفن او السراو سواد

ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للاحتغيات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعد ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفت بانواع التصفية والتنقية لم يمتنع ان تشتغل بسببها لمزبداً سنكماً واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المهبود كارتفاع درجة الابصار عن التحليل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خالقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل الضاد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دللنا على وقوعه ومداركه كثيرة ولكن اثرها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهاهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم وبعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد هموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاضلة الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انه انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم يوجب التفكير او التصليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولا به ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلوة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يصحم الخصم وبقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم بقدره معتقداً انه جسم في جهة ذلولون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة واكتنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مخيرٌ من ان تقبل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليمًا او الى تجهيل المعتزلي فاحسن لنفسك ما هو البق بك والسلام

فان قيل ان دلّ هذا لكم فقد دلّ عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدرّكه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانباء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعوا النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلًا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضًا دليلًا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدرّكه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوابه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولننظر النصف كيف افترت الفرق وتحزبت الى مُفرط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فابتدوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحالفوا به فواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغفلوا في التنزيه محترزين من التشبيه ففطروا والحشوية اثبتوا الجهة احترازًا من التعطيل فشبها فوقى الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق ففتطنوا لمسالك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة ولتمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكللة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من رواده وتكلماته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييرًا في ذات المرئي بل لتعلق به على ما

هو عليه كالم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى تبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات موجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سبب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
الانقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية
له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهراً اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجتمع وما لا محل له
ولا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا يد له يعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك
لكان مثله في كل الوجوه وارتفاع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمفصلي اليه محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد في وقتين
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومتغيراً اما في المحل واما في الوقت والشيثان
تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادين
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان مد الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحتم وجوده اذ
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل
فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارتفاعها والاخر المقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نمتنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساو بان في صفات
الحلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويطل العدد كما سبق

فان قيل بـئ نكرونا على من لا يمتازكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله هما كان
الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بمخلوق خالق واحد بل
هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق
الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المجل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على
هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر
خالق الشر او احدهما خالق الحواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على
استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيمات للمخلوقات على الخالقين في
تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى
خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد
وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بخلقها واحد كالسماء
مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته
لم تغير احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين
قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الاخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه
من تقدير نزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان
الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على
مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منهما
تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على
خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باول من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية
عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وهما مختلفان
فلا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني
عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزاً مخيئراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التامع فان قيل مهما اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتوها فهو تخكم بل هو ايضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقض لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متاثلة فيجب تعلق القدرة بالكل وبقتضى ذلك ثمانية وتزامناً وعلى الجملة كيف فرض الامر تولد منه اضطراب ووساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد على بيان القرآن ولتغم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للعواد وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات رداً على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي مر يد جميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويشعب عنها نظري امرين احدهما ما به شخص احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فانفتح البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب بمنقن منظوم مشتمل على انواع من المجائب والايات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر في أي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عنيما بكونه محكماً ترتيبه ونظامه وناسبه فمن نظري اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الانقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جمده * فان قيل فيه عرفت اصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكننا مع هذا مجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد * فنقول نعني بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود سميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

قلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى انه الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذاً للمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابدًا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها الامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالحللة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا لو بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

يمكن ان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تحصى بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلق بمثلا اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله و ينشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتها والا فان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس محال فاذا صدق انه محال وانه ليس محال والتقيضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما قوله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديس موجودة ووجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدسها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان نقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا ننظر وجوده ولا عدمه ونحذف النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم يشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته مع متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امارة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن لم ليس ممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان نطعم الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد واليباض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبى عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير النفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا ننكره وبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جعده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا * فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكورة للضرورة وبمحاذاة لمطالبات الشريعة اذ تسخير المطالبة بما لا قدرة عليه ويحتمل ان يقول الله لعبده ينبغي ان نتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجربة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشیاطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتهما شاعتان عظيمتان

احداهما انكار ما يطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواء والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والمهر كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة يغير المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنخل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسيع ولا شكل اخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول* احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لامتلاء والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو

شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالسبع والمتن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن . لاصقة* واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لنباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النخل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا بفرج تخلق بين البيوت ولا تنسع لاشغاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية . كل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراسن والغلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النخل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فنقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرفا لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتصا لرائعين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات عييات هيئات ذات المخلوقات وتنفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وثقوا للسداد ورشحو للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع انقحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سبق

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للعدة وان فرضت العدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن لتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة العدة فيستحيل ان تعلق قدرة الله تعالى باحداها ونقصر عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض بوجوب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ضمن الخضم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مغترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو اننا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فمخالق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً يخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان الثبوت عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى 'سمى خالقاً ومختزماً ولم يكن المقدور مختزماً بقدرة العبدوان كان معه فلم 'يسم' خالقاً ولا مختزماً ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتردد في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة مخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلق به فلا 'يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم * وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوف بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به غلط واحد خطأ وكذلك القادرة القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرة ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متبهة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيء الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فن ابن يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ * وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه بهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيال بين ان تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجهه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائفون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات اولى بل لا يقال اولى لا استحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بمحملة الحوادث واكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والمقل ايضاً بدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او مقبولا بعد كونه مقبولا والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاوٍ لاشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معني تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهداً لا غير * فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان يخلق الله تعالى لقدرة على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هو سببنا في قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدرة على ان يخلق الارادة دون العلم او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال فكان خلو احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما الالزامات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بمرئيه الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسية في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما يراه الخضم متولداً قسمين

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذا خُرِفَت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل يعني به وجود موجود يعقب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالخاتمة نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررت بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا ينجب الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للجز والتابع كما سبق

نعم ولي المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطنباب

فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها
الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدره الله تعالى وهو المستبد باختراعها
وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره وذلك ما اردنا ان نبين من
اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثابتة العلم ندعى ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات
فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته
وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم
انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المثقن وفعله المحكم المرتب وذلك
بدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من
كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان مغيباً في استرابه فاذا قد ثبت
انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية
فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها
ام لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب
والتقديرات فخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة
عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من
مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضمينات ما لا يتناهي فاذا
معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد
فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها
واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد من اعترف
بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر
بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا
يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعى ان الله تعالى يريد لانعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه
مختص بضرور من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بخرج ولا تكفي ذته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكمبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم ينبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نفعل الممكنين وبفعل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية لحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله تعلق الادارة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتمى بالعلم عن الارادة لا كتمى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجح احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا لتعين لاحد الضدين فاخصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اخص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فعما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية قلنا هذا سؤال غير معقول حيز عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة

فالناس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة الملول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فاقضت حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فربق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سربح الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقديم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معني كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابداً فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اتهم هذا الاشكال لم يخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بتقدير مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقابضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لم عنه امران اوردهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لم عنهما البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان نعين جهة عن جهة تقابلها وتساوياً بها من كل وجه وهذا لاجواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عديم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليله مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فالذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب النهاية * واما المعزلة فقد افتقدوا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه يريد ما هجر من الكلام كقوله انه يريد بارادة قائمة بغيره . والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا يكونه جسماً او امماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم تحدث ارادة لتعلق بضده

• واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فيزيتها عن اضدادها المائلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

• فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علّة ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطرا الى اثبات صفة شائها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قِيلاً واهدام سبيلاً مَنْ اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا عمالاً يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقادرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور بكل حادث مراد واشهر والكفر والمصيبة حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشعور حادثة غير ارادته بل هو كاره لها ويعلمون ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما يكرهه اكثر مما يريد به فهو الى الهجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبنينا انه ما بين الارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبنينا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فبدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدلائل غير منقلب عليه في عبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المنهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استتمالة في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القران

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه بهين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كايين وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلية جاز ذلك في السمع والشمعية والبصر والبصرية بهوان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيلنا ان نقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبت له الخلق وهذا ان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجتمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله فله ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يمتنع هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضاً مدرك ببديهية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا يننا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بمحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكال فان لم يكن كالا فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والتذوق واللمس لان فقد ما نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في
العادة من المماس والملافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان ثبت في حقه شهوة
فلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتتاً
وبيناه ملتذاً فلم تتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
شغل اذ يقال له * ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خبطة خشف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون البارى متكلاً بالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل* فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوام منهم ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فنثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للخلق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في تنس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلاً به بل كان المتكلم به الخلق الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلاً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلاً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلاً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بفهوم واثبات ما لا يفهم محال

فلنا هذا التقسيم صحيح والحوال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فاننا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلاً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلاً باعتبار بين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زندياً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زوررت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبك من اثر خطه حتى يكون مع الكلام اصيلاً
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها
فكيف يتكرر

فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الاماظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في
الغالب الا معاني معلومة وهي العلوم والاماظ مسموعة هي معلومة بالسماع وهو ايضا علم
معلوم اللفظ ويتضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة ~~مفكرة~~ فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها
فقد اثبتت امراً متكرراً لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اذا الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من المضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يقتصر الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً*
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس الهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعض امثال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة* واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريده ههنا زائد على هذه الجملة ولذا ذكره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه لم يلفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطراب في التفسيرات وانما يتوهم رده ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامثال بل يكرهه كالذي يهذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وايته انه يامره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو ان الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بامر على الحقيقة ولكنه موم انه امر فلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمده عنده عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا تتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامثال ويستحيل ان تريد الان الامثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كرامته الامثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن نام له الثاني هو ان هذا الرجل لوحى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث في امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لانقي كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامثال فاذا ما امرت هذا لو قاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الظاه ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد اعلى ماعداه من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس يخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم* واما الحروف فهي حادثه وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثه على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الحروفاً واصواتاً ويثوجه لم على هذا المذهب استلثة واستبعادات تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة فائمه بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بجملة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلج سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف الثام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لتفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قارب به من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالمضيق يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فلن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الامم لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم تقدر على جوابه فانا ان قلنا كما ندرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

ابصار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يبدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يبدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما نرى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

❀ الاستبعاد الثاني ❀ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف يجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء باللسنة واما الكاغذ والخبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالتار جسم حار وعليه دلالة في الاصوات المقطعة تقطعاً يحصل منه النون والالف والراء فالخار المحرق ذات المدلول عليه لا تنفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

❀ الاستبعاد الثالث ❀ ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة التباري في الحروف والاصوات * فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني هفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداءً بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن فان كان الحسم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداء القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس ﴿ واما ﴾ القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقروء بالالسنه وان اريد به القراءة التي هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احدثته باختياري من الصوت ونقطيته وكانت ساكناً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب وبكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمنا العلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فلنترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنًا بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

﴿ الاستبعاد الرابع ﴾ قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً فاننا انكروا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء لا فان اعترفتم به فنكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقروء وكل ما وصفوه به محالاً يحتمل القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معينين فاذا ثبت من وجه لم يستعمل نفيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة ﴿ واما ﴾ اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر
ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل سجيهاً وقراًنا

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لبي حسن التزم بالقرآن والتزم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن مجزوء وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون مجزؤاً فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات ﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان احد من المشركين استنجاك فاجره حتى يسمع كلام الله) فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلياً لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع مسمى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان وهوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ابضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المعدود من القواض وبقي احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

﴿ القسم الثاني من هذا القطب ﴾

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او ينفرد وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحى ب حياة وقادر بقدرته هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولتعيين العلم من الصفات حتى لا يحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائفة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الماعر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت المائل ويرعبه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برويه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان الماثل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاناً ونشاهد دحول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله او نقول هو منتعل ولا معنى لكونه منتعلاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اوردت هذا الغلط فلا ينبغي ان يفتربه وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه تزيد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بضمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذاً كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبت مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم امر وناه وعبر او غيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض هو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بتعلقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنبؤ عن هذه الاختلافات جاز ان تكون صفة واحدة تنبؤ عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعنقه وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقران غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فهل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرا الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان واسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدها في النفي وهو الانتصار على ذات واحدة تودي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدم تعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لاصاير اليه الابعض المعزلة و بعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والنباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيها كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيها وانما يكون الاختلاف فيها من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد العلم بسواد اخر او بيباض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الانتصار في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباین الذات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباین المتعلقات فيها تباینًا وتعددًا فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظمر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذا لم يكن به من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يوجبك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكيفية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعزلة فانا نخصم بالاستفراق بين القدرة والارادة ونقول لو جاز ان يكون قادرًا بغير قدرة جاز ان يكون مریدًا بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مريداً
لنفسه لكان مريداً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البذل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالصدن

والجواب ان نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومنهرك لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان
ما يدركه التام خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التهيل الذي
يشبه اصغيات احلام فلا يثقب به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هو لاء لا يعتقدون
الدين والاسلام وانما يجهلون باطلاق عبارات احتراز امن السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدت العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل انتقلون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات
بجودها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها من صفات الآلية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
قجوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجواهر هو غير الجوهر
على معني ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جاز بشرطين

احدهما ان لا يتبع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جواد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل للمادل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نفي بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد وذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نقم بذاته ارادة وليس يريد واحد فتسميته الذات مريدة بارادة لم نقم به كتسميته متحركاً بمحركة لم نقم به واذا لم نقم الارادة به فسواء كانت موجودة او معدومة فنقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً ومتحركاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها عبارتان عن معنى واحد والعجب من قوم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا يخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا القيل انه خلق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك بيدية العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة احتمالات جلية واما استحالة كونه محلاً للحوادث فلا يدرك الا ببطر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو نظر الجواز الى صفاته لكان ذلك منقوضاً لتجوب وجوده فان الجواز والوجوب بتناقضان فكل ما هو واجب الذات فن المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالة من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحال ان ينقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحالة لقبول اللون ازلا فان ذلك يبق فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجر ان تنقلب تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث* فان قيل هذا يبطل بحديث العالم فانه كان بمكان قبل حدوثه ولم يكن الوم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

فلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نخجل اثبات ذات تنبوع عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا* نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث بطراً عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف

ضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح لك بان نفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كنى ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ما كنا ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلة قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم* فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليس بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوص في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو ان اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخفوه عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم ندرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

بمعنى ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام معاً وجهان مختلفان ادركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكاله هيئة بكونه ساكتاً ومتمركاً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال المنفك لا محالة بنعدم بطرياق الكلام فحال الانفكاك تسمى عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمتنفي قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة ولبست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جهتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتها وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة معاً ثم اارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلماذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت انكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (انا

ارسلنا نوحاً الى قومه (ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع
 نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان
 ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه امر ونهى واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار أمراً
 ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا* والجواب اننا نقول معها حملنا
 الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتفض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث
 اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة وانما انكشف كان القول بها باطلاً
 كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الانصاف بها* فنقول الباري تعالى
 في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل
 العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال
 تعاقب على العالم ويكون مكتوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تنفیر وانما المتغير احوال
 العالم وايضاحه بمثال وهو اننا اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس
 وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
 الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدم زيد او غير عالم ومحال ان
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه
 بالضرورة ان يكون عالماً بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه
 كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي
 ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
 والبصر فان كل واحد منها صفة يتضح بها المرئي والسموعي عند الوجود من غير حدوث
 تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث السموعي والمرئي والدليل القاطع على هذا
 هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في اتقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
 لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات
 فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة
 متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
 الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جمعا بنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت
 علوماً لانهاية لما فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
 في احوال معلوم واحد يحققة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخول اما ان
 يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعنه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متضمناً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفترق الى علم اخر وكذلك العلم يفترق الى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحوادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحوادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزومه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدودها بغير ارادة اخرى محال وحدودها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص اليجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى تخصيص آخر فيلزمهم في اليجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك اليجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتقر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لا حقهم ان يسرّزقوا الله عقلاً وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعذوم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاد القدرة وكلاماً حتى انجزهم الى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي

وأنفضحة يوم الفزع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خباياث الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبهرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنا نوحاً) استبعاد مسنده تقديم الكلام صوتاً وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القام بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك انفضة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجوداً ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الاقتضاء بعينه من غير تحدد اقتضاء آخر وكمن شخص ليس له ولد و يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجز في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد اولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير هيأة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديماً بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده معها كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استعالة وجوده فذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل آء وناه * فان قلتم انه امر فكيف يكون آمراً لا مأموراً له وان قلتم لا فقد صار آمراً بعد ان لم يكن فانا نختلف الاصحاب في جواب ههنا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حفظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي لنا ان يشغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الامر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعلوم الموجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوصية بامر ثم توفي فاقى الولد بما اوصى به يقال امثال امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود للامر ولا للامر لم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيها فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابداً فهو في القدم كان حياً قادراً علماً سميعاً بصيراً متكبلاً واما ما يشق له من الافعال كالرازق والخالق والمعر والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة اخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كما وجود وهذا صادق ازلاً وابداً

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابدًا لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلزم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والنهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابدًا عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجود والرزاق والخالق والمز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق اذ لو لم يصدق لكان انتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقاً والكشاف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروباً وعند الشرب يسمى مروباً وما اطلاقاً مختلفان فعني تسمية السيف في الغمد صارماً ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً بصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قرناً من عشرين دعوى في اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنستغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جائزة لا يوصف شي منها بالوجوب

وندعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكافهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن فيبيحاً ولا محالاً بل امكن اظهار صدقهم بالمهجرة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل بوجب وانما كثر الخبط لانهم لم يحصوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وها بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم اليث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة الفاظ وهي الواجب والحسن والقيبح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المجتوعة عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسميه ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فحينئذ يسمى واجباً وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل ترجيح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولنا نحرّم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا حرج فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد فصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والاخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب واما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

إن توافقه أي تلايم غرضه والثاني أن ينافر غرضه والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنًا في حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحًا ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عتبًا أي لا فائدة فيه أصلًا وفاعل العبث يسمى عابثًا وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح أعني الفعل الذي ينضم به يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العابث وهذا كله إذا لم يلتفت إلى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فإن ارتبط بغير الفاعل وكان موافقًا لغرضه سمى حسنًا في حق من وافقه وإن كان منافيًا سمى قبيحًا وإن كان موافقًا لشخص دون شخص سمى في حق أحدهما حسنًا وفي حق الآخر قبيحًا إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران إضافيان مختلفان بالاتخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالأعراض فرب فعل يرتبط بالشخص من وجه وبخالفه من وجه فيكون حسنًا من وجه وقبيحًا من وجه فن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد النظر بها نعمة ويستقبح فعل الذي بكشف عورته ويسميه غمازًا قبيح الفعل والمنهين يسميه محنتًا حسن الفعل وكل بحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبيح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبجه جميع أوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جابر في الطباع ما خلق ما يلا من الألوان الحسن إلى السمرة فصاحبه يستحسن الأحمر ويشقه والذي خلق ما يلا إلى البياض المشرب بالحمرة يستقبجه ويستكرهه وبسفه عقل المستحسن المستهزر به فهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلم عن امرين إضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسنًا في حق زيد وقبيحًا في حق عمرو ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو لما لم تكن الألوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضًا ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو آجلاً وقابل يخصص بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وهذا الاصطلاح قد يسمى بمعنى من لا يقاس فعل الله تعالى قبيحًا إذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك نراه يسمون الفلك والدمر ويقولون خريف الفلك وما أفتج أفعاله ويملون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يسام فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدها الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى نتم منها الغاية المطلوب بها * والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وانقائه واحكامه فيقال حكم من الحكمة وهو نوع من العلم و يقال حكم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد انضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن ما هنا ثلاث غلطات للوم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغربها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء و يحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستنباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه معها انقلاب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستثباته على ذكره فيقضي مثلاً على انكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استهسان الكذب لكثرة الفه باستنباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح و يلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط بلالزمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه فحجه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوم الى العكس فان ما رُئيَ مقروناً بالشيء بظن ان الشيء

ايضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقا ولا بدري ان الاخصى ابدأ يكون مقرونا بالام
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخصى ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوم الى العكس وحكم بانه مؤذ
فينفر الطبع تابعا للوم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبثيص الاصفر لشبهه بالمذرة فيكاد يتقيا عنه قول القائل انه عذرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوم الى العكس فانه ادرك المستقدر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقدر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها المنود والزنوج لما كان يقترن بها فجع المسي به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لو سمي به اجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبح على المسي
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يفهل عنه لان اقدام الخلق واجسامهم
في افوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لثل هذه الاوهام واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين ارام الله الحق حقاً وقوام على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب
مكذبا بعين ما صدق به معها كان سي والظن بالاشعري اذ كان فيج ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك نقرر امراً معقولاً عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب واست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارغوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فسم في نظرم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصره ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان
صادفوا في نظرم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتكلف بالتقليد اصلاً وينزون
بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً
اصلاً وينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشأه
الاستحسان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وفقت على هذه

المتارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فمن رأي اسائنا او حيواننا مشرفاً على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشرية ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمرآي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انثناء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقييح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبيح معنى سوى ما ذكرتموه * والجواب * ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للاذي الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو ضيع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه حينئذ طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا حال تصويره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلم احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضاً ترجيح في نفسه وميل بضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطوار وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقروناً بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر علي جدار دبار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال

* وحب اوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالكا *

* اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها فحنوا لذلك *

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا

هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين عن استمرار اخلاق النفوس

الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم

والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتميلات

بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر او بالرواية سال في

الحال لعابه وتغلبت استدافه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب

المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تلبيث بحسب التخيل وان كان الشخص

عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة

الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل

وساقت الرياح الى تجايف الاعصاب وملأتها وتارت القوة المأمورة بصب المذي

الوطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك

الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم

الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح

احد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر

وان كان كذلك فلا يستعجبه العاقل تحت السيف البشة بل ربما يستعجب الامرار

فان استحسن الامرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام

اكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكمن شجاع يخطي من

الخطر ويتجهج على عدد يعلم انه لا يطبقهم ويستحق ما يناله بما يعترضه عنه من لذة

الفناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي

بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث

لا ينتظر ثناء فسيببه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيق والمقرون

باللذيق لذيق كما ان المقرون بالكره مكره كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا

المختصر من بث امرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في العقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون نقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشئ كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المأل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علة فانا ربما
لانكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه ابداً على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يجلهم في الجنة منعمين من غيرهم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال
اخر ليتني كنت تبنه رفعا من الارض وقال اخر بشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتقي عدم الخلق وبعضهم يتسنى عدم
التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعري كيف يستغني العاقل في ان يقول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة وهوالم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ابصاله اليهم بغير تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال
منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم.

وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستثقل المقام ابداً الا بآداب في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان يناظر او يخاطب هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسبب نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقهره وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان يسرّزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشغل بمناظرته .

الدعوى الثانية ❦ ان لله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكاملاً وله مورد وهو المكلف وشرطه ان يكون فاعلاً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطأً ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر من يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي التماساً وان كان فوقه سمي دعاء وسواً الا فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تغلوا اما ان تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يتخلو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل لعبده الزم في فو على مذهبه اظهر واما نحن فانا نعتقد انه افتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور ان يقوم افتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الافتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون الافتضاء قائماً بذاته وهو افتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند المتقضى فان علمه لا يحيل بقاء الافتضاء مع العلم بالهجوم عن الوفاء وباطل ان يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لنزوه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فهو بما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿ قلنا ﴾ هذه ثلاث دعاوي ﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فعل في فائدة للعباد اطعم الله عليها وليست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده تم نسخه قبل الامثال واما باجهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال ﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عابثا مجاز محض لا حقيقة له بضاي قول القائل الريح عابثة بغير بكها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه وبضاي قول القائل الجدار غائل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل وتعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العاثر على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى ﴿ الدليل الثاني ﴾ في المسئلة ولا يحصى لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصورا مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امثاله ولا يفي عن هذا قول القائل انه كان مقدورا عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لمقدرة الا على الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا بقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التاملف ولا في تصور الانقضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ابلاد الحيوان البريء عن الجنابات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه فيصح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذي برك او صدمة فان الله عزوجل يجب عليه ان يحشره و يثيبه عليه بثواب وذهب داهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر و ينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساد و لكننا نقول اما ابلاد البريء عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول اظهم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيمًا

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الاله والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) فلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الزمير فان الظلم انما يتصور من يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه فقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتنهم هذه الدقيقة فانها مزالة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوة الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله ووجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا و بالغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فات العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت لم تلعبني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لاني امتني قبل البلوغ فكان صلاحني في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة ابد الابدين وكنت قادراً على ان توصلني لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي ومخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك واصح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في العباد وانزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان احب الي من تجليد النار واصح لي فلم احييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اتاهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات اللاهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وما ليك ان الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيبح وان اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه بصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح

قلنا ان عنبتم بالقبيح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنبتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمنع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة علي انا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفى

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدّد وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد
و يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والزب كل واحد منها ابداً مقيداً بحق الآخر
وهو محال واغش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابداً
ويخلّده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلّد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة قاضية والمقول
مشيرة الى ان التجاوز والصّح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشدّ فكيف يستتبع العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فما في حق الهينة وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته
العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المريضى البقى به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه
كأن اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستتباح الذنبى لنفسي به الاوهام
والخيلات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جنابة سبقت وجنابة
تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة تجرد المجازاة على ما سبق فيصح لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواء الجاني
متأخر به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا
تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تاذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم
وتساقط الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني البقى ومعاقب الجاني زال منه ألم الغيظ
واختص بالجاني فهو اولي بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما استحباب العقاب حيث لا يثملق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكنا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم
(الدعوى السادسة) ندعى أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل يجرده موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعده في حق الفوائد عاجلاً وأجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وأجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالصبت وكلما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى ونقدس عن الفوائد لأن رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المآل اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المآل فالمتوقع التواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالنواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وانم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم سيفه قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستغنى عن الاحتراز من الضرر وهو ما وعلوماً فلا يمنع من اطلاق اسم الاجباب على هذا الاستغناء فان الاصطلاحات لا مساحه فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير النواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سبيلان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر امتواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان استغفاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن المآل والشهوات وهو عبيد مريب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسرار الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم واخلاقهم وما ذا لا تشتغل بما يهتك فالتدبير يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسرار في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الامن له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم او فام رسخت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا معيها عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى القول ادى ذلك الى الخاطى الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلنخطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل تبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر هم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والاخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو التجميع والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سم ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلك ومثاله مثال طيب انتهي الى مريض وهو متردد بين دوائين موضعين بين يديه فقال له اما هذا فلا نلتاوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على النور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشر به فتشفي فلا فرق في حق ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفي فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال للمريض هذا يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما شات الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فن نظر فلنفسه ومن قصر فعلها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بجماع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيجمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيع والمجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المخذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبواقفه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المخذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيع بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على التوك بنفسه بل الله هو المرجع والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المجزة والمجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فإذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمخذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الاخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المضاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض

الدعوى السابعة * ندعي ان بعثة الانبياء جايز وليس بمحال ولا واجب وقات المعترلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه معاً قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعي به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر و يصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقبح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقبح فالمعترلة مع المصير الى ذلك لم يستجبوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبهة الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول وفي العقول غنية عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول * الثانية * انه يستحيل المبعث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والاعاسات وعجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿ الثالثة ﴾ انه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخييلات فمن اين يعزف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشقي وكلما قال مشقي فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك ويغويننا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يخس ولا يتبع وهذه أقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعزلي عند رومه الزام القول بتفويض العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول * اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تستغل العقول بمفرته ولكن تستغل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستغل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرّف فهم وصدق وانتفع بالساع فيجانب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمجربات وقرائن حالات فلا فرق * فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المجزة عن السحر والتخييل فليس كذلك فان احداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتي وقلب العصا ثعباناً وقلق القمر وشق البحر وابراء الاكهم والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعي ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر وبقي النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومها وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتهد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يملهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات * واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك اسبب ذلك فنقول معنا علم وجه دلالة المجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدث انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك المهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والإفطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريك ثلاث مرات على التوالي وتقع على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للمخاضين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقولها انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتقويضاً ضروري ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحماؤه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متحكم أمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فهب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتك وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشق بانه مسعد وعن المسعد بانه مشق فان ذلك غير محال اذا لم يقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفها وهيئاتاً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فبم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليفر بنا ويهلكنا فان الكذب عندهم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك اخلاق اجمعين والجواب ❦ ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من هما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معاً علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقرن بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبق للشك مجال اصلاً البتة فان قبل فهل تجوزون انكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خلق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتوان التهدي به فان كان مع التهدي فانما نسميه معجزة و بدل بالضرورة على صدق التهدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتهدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتهديق الكاذب بحال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما هربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب والنشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

● القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ●

● الباب الاول ● في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

● الباب الثاني ● في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب

القيبرحق وفيه مقدمة وفصلان

● الباب الثالث ● فيه نظر في ثلاثة اطراف

● الباب الرابع ● في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعمل عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

● الباب الاول ● في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرق الاولى العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعولم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقبصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قاله محال متناقض ● الفرق الثانية ● اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموق وابرأه الاكاه والابرص فيقال لم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموق وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يحجدون اليه صبلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احدهما قولم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال.
 على الله تعالى ﴿ والثانية ﴾ لفهم بعض المحدث ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام
 عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى
 فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط
 استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبده قم مطلقاً ولا
 يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم
 مدة مصلحته ولكن لا يبينه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب
 الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فعد ولم يتوهم
 بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون
 قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا يبينه العبد عليها
 ويطلق الامر له اطلاقاً حتى يستقر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود
 فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بتاسخ لشرع من
 قبله بغير بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغيير قبلة وتحويل
 محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير
 ولا على الاستبانة بعد الجبل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذ لو اعتقدوا
 انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها
 ولا يتميزون فيه عن من ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر
 ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما
 ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تعديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة
 من يكذب موسى وهو ايضا مصدق له افتكرون معجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء
 الموتى دليلاً على صدق المتخذي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون
 عنه محيصاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله
 اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام
 وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا خج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان
 رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم
 وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود
 لم ينجسوا به لان ذلك لو كان لكان مغماً لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

ينكروه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
لديعائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
ثبتها على النصارى ﴿الفرقة الثانية﴾ وم يجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من
حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طر بقان الاول التمسك بالقرآن
فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقدر بتعدي النبي عند استشهاده على صدقه على
وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر
وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان اردل الشعراء لما تعهدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت
المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالم وتحلصا من سطوة المسلمين وفهرم ولا يمكن انكار معجزم
لانهم لو قدروا لفعلا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
يشتغل بدفعه ولو فعلا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بحجاري
العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق ثبت
نبوة عيسى ولا يقدر النصارى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بمبسي
فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاهدات لا يقدر عليها المتعرف باصل النبوات فان
قيل ما وجه انجاز القرآن فلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من
القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركافة كما يحكى عن تراهاث مسيلة الكذاب
حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
يقدر عليه مع ركافة يستغنى الفصحاء ويستهبزون بها واما جزالة القرآن فقد فضا كلفة
العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتناع هذين الوجهين ﴿فان
فيل﴾ لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تخرج على مفارضة القرآن ولو قصدت
لقدورت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع

تهدى القهدي بنظم كلام اهلون من الدفع بالسيف معا جرى على العرب من المسلمين بالأسر
والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة
لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو
قال نبي اية صدقني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على
معارضتي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع
سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم
عن المعارضة من اعظم المعجزات معها كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي
على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصاري
ومعا نشبوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تشتغل الا بمعارضتهم بشبهة في
معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بحملة من الافعال
الطارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الجبال ونفخ الماء من بين اصابه
وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك
دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ ثقلها مبلغ التواتر فلنا ذلك
ايضا ان سلم فلا يقدح في العرض معا كان المجموع بالغا مبلغ التواتر وهذا كما ان
تجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواترا واحاد تلك
الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفات الشجاعة والسخاوة
فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلا فان
قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لاجلها ولا آحادها * فيقال ولو
انماز يهودي الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصاري وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات
عيسى وان تراثرت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فبا ذا ينفصلون عنه ولا انفصال
عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك
فان الاصم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضا عذرنا عند انكار واحد
منهم التواتر على هذا الوجه

﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع ونفى مجوازا العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون
الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بها اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشريع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام ايضا فبا احترازه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاءه كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم بمجرد السمع فمقتضى احد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والمهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالخشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بها فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الروية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا الجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندة لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها قطعاً ان كانت خفية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر الاهمال فحين نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون البعد خالقاً لشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلقنوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها ايضا في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وخواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انككك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا ادري انه محال ام جائز وبينها ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفصل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحییها الذي انشأها اول مرة) فان قيل فلماذا نقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض فلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحداً الوجهين ان نعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادة ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان نعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان يتخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المواد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المواد هو عين الاول ولم يبق للمعدم عين حتى تعاد * قلنا للمعدم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعني الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يتخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومعا قدر الجسم باقياً ورد الامر الى تجديد اعراض مماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد اطيننا في هذه المسئلة في كتاب التمهات وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متغيرة عندم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعراض له والبدن آلة لم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك يرجع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقيقتها ولا تحتل المعتقدات التغفل الى
هذه الغايات في العقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دل عليه قواطع الشرع اذ توارع عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انها ليعذبان ودل عليه قوله تعالى ﴿وَحَقَّ بِالْأُولَىٰ فِرْعَوْنَ سُوًى الْعَذَابِ
النَّارِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر وانما نكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما تقتصره السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدرک للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تحمیل الضرب وغيره ولو انتبه
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يحمله عهد بالنوم لبادر الى الانكار
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كشهادة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدركه العذاب
ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر وتكبير فحق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منها الا تعميماً بصوت او بغير
صوت ولا يستدعي منه الا فهاً ولا يستدعي الفهم الا حياة والاسان لا يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويحجب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا اشاهد منكرًا وتكبيرًا ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزم منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لخبر يل عليه السلام ومما عه كلامه ومما عه جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سمعاً لتلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضى الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات المائلة المزجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من التائه حكاية احواله فتعساً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستفجرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما يتنما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي يتنفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا برهان على امالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

﴿ واما ﴾ الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه فواطم السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمسدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان ايتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بحجم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يز يد اثماً على حركة جميع البدن فراسخ هذا محال ﴿ فنقول ﴾ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير ﴿ فان قيل ﴾ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لثقل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بخيائته في امواله او يعزم على البراء فمن اين يبعد ان يعرفه بمقدار جنائته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ﴿ واما ﴾ الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقوم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك ومباروى اذق من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر عن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فلبس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هوياً الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

❖ الفصل الثاني ❖ في الاعتذار عن الاخلال بفصول تحنت بها المعتقدات فواب الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تستل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لابقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفعلي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسعى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم ان بنى الانسان التسك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كالحق في القطب الثاني وفي انفعاله بان يعتقد فيها الحواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه وصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها و يحقق خروجها عن المعاني المقصودات في المعتقدات

❖ اما المسئلة العقلية ❖ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا بضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شئئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر تم افترا في الوجود فلبس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معا تم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام ❖ احدهما ❖ ان تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانها من المتضايقات التي لا يتقوم حقيقة

أحدها إلا مع الآخر ﴿ الثاني ﴾ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدها رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة وبمعنى هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه ﴿ الثالث ﴾ العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علته بصيها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حرز الرقبة وهو راجع الى اعراض في حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المصروب وقد اقرن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحر والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحر نفي الموت فانما سيئان مخلوقان معا على الافتراض بمحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بآخر فهو كالتقنين الذين لم تجر العادة باقترانها وان كان الحر علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان الموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحر عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحر نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا ﴿ فنقول ﴾ من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحر فلا يجب من تقدير عدم الحر عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحر وليس تم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتهاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويني على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حرز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست موثرات ولكن افتراض بعضها ينكر بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خليب ونفسها تمادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استجمالا
بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الخائط مثلاً
يقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم يهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزأؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على
ذلك الاصل

المسئلة الثانية ﴿ وهي اللفظية فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانما نحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظروا في قوانين احواله من غير نظر في
ادلة الواحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما امانت بؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً ادناها امانة الاذى عن الطريق فترجع الى المقصود ونقول ان اطلق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكامله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكامله فليس يقين وهي خطوة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمانينة النفس اليه بان النفس تطأن
الى اليقينية النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحدا فاد
بظاهر الادلة زيادة طمانينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمانينة نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يتحدث العالم وان محدثه
واحد تم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمانينة
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فاننا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهوريات والتخويات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الافتاعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميا ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام اولي والحق احق ما قبل ❁ فاقول ❁ ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طائفة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به طائفته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصاباً نفساً على المحاول تغييره ونشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه وتفقده امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يحجبها التخلدات في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتي الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو ما لم يحرم ثناؤه فقل لم فالظلمة ما تواروا وقد عاشوا عمروهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المنفعة به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعيننا

﴿ المسئلة الثالثة الفقية ﴾ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت تسرعاً وعن الصغائر مختلف فيها متى يوجد في الدنيا معصوم وان قلنا ان ذلك لاه يشترط حتى يجوز للاس الحريز مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحسب على الكافر ويتمه من الكفر ويقال له عايه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تنزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لاس الحريز اذا منع من الخمر والرافي اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المتقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما موقه فهذا الحكم لا مسند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلانه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعليّ الامر بترك المحرم واجب عليّ مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمني مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يتوك الامر بتوك الشرب وهو بتوك يجوز ان يشرب ويامر بالتوك فما واجبان فلا يلزم بتوك احدهما ترك الآخر ﴿ فان قيل ﴾ فيعلم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامرأة مكرها اباهاً على التمكن فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشف وجهك فاني لست محرماً لك واكتشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسيبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيطان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون للصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وانا انسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو منقدم في الرتبة على المتروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهنذب نفسه أولاً ثم غيره اما اذا اعمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب عليّ شيان ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه ❖ والجواب ❖ ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشرة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيق والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لا تكشف وجهك فانه حرام ومنعه اباحا بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس في قوله الا خير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من ايجاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولنا نفي بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه * ❖ واما ❖ قولكم ان تهذيبه نفسه ايضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبار كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع واما الكافر فان حمل كافرآ آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بنفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضاً ليس من المعات وليس ايضاً من فن المعقولات فيها من
 الفقيهاً ثم انها مشار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الحايض بل وان
 اصاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسلك
 المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول
 فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب
 الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ
 من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه اذى مفسرة وعند ذلك
 لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان
 القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند
 الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة
 قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين
 الا بامام مطاع فيحصل من المقدمةين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام
 ﴿ فان قيل ﴾ المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام
 مطاع فدلو عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام
 الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان
 نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا
 ضدان والاشتغال بعمارة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده
 بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول النعم والتلذذ والزيادة على الحاجة
 والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخرة
 شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة
 والعبادة لا بتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة
 والمسكن والاوقات والامن هو آخر الاوقات ولعمري من اصبح آمناً في سر به معافاً في
 بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذا فيرها وليس يامن الانسان على روجه
 وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينظم الدين الا بتحقيق
 الامن على هذه المعات الضرورية والا فلو كان جميع اوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

❖ واما المقدمة الثانية ❖ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المرح وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حياً والا كثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان ثومان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فهدوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومام عليه من تشتت الاهواء ونباين الاراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجتمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بساطان فاهر مطاع يجتمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز سعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

❖ الطرف الثاني ❖ في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد نجعله اماماً بالشهي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة سب قرish وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قرish فهذا يتميز عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قرish جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للامامة معاً وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً ميمناً من اولاده او سائر قرish واما التفويض من رجل ذي شوكة بقتضي اتياده وتفويضه متابعة الاخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار اشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولي على الكافة ففي بيعته ونفوذه كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار الامام بعباية هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وانفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة ونولها بنفسه ونشا بشوكنه وتشاغل بها واستمتع كافة الخلق بشوكنه وكفايته وكان موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه نعين بمحكم شوكنه وكفايته وفي منازعته اثاره الفتن الا ان من هذا حاله فلا يعجز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة الا عن بيعة وتفويض ❖ فان قيل ❖ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع شتات الاراء ويمنع الخلق من الحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فما ذا ترون فيه ايجب خلعه ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي رام ونقطع انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير اثاره فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك الا بتعريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزينة ومصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح في التشوق الى مزايها وتكلماتها وهذه مسائل فقهية فيلزم المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهر المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحت بمصلحة العلم لزمكم التسامح بمصلحة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطالان الامامة في عصرنا لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والا نكحه غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

وان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاء وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعاش كلها وبفضي الى تشتيت الاراء ومهلك للجواهر والدهما او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بفسقهم بمعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعوم ان البعيد مع الابدق قريب واهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمته وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا نزل النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قاتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من بدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتبوه فامثال ذلك يعارض بمثله ويقال بم تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتابته تم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمنعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص ﴿ الطرف الثالث ﴾ في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفر يقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مستعمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بنزكية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه بطول بقله فينبغي ان تستحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثراً ما ينقل مخدوع بالتمصّب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالثاويل متطرق اليه ولم يجوز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطاء والسهو فيه وحمل انما لهم على قصد الخبر وان لم يصيدوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسيوعائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انما كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فاواخر الامور لا تبقى على وفق طلب او ايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخابضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلاً فما تعذر عليك فقل لعل وله تاويلاً وعذراً لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسي الظن بمسلم وتطمع عليه وتكون كاذباً او تحسن الظن به وتكف اسانك عن الطعن وانت مخطئ مثلاً والخطاء في حسن الظن بالمسلم اسلم من العوالب بالطعن فيهم فلو سكت اسان مثلاً عن لعن ابليس او لعن ابي جهل او ابي لب أو من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لنعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المختاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق الاسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم سيف الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لما كان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطاعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترتيبات في الفضل من دقائق تنائه عليهم رمى في عماية وانقمام امر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال مشكل ايضاً وغايته رجم ظن فكم من شفعى مقهر الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في مخطط الله خلبت مستكن في باطنه فلا مطلع على سراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف مع النبي الا بالسماع واولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم
ابي بكر ثم لصي ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس
يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من
احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب
في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مسند الصحابة واهل الاجماع
في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان نقصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم



❁ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ❁

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات ونمصبات فر بما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسألة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وطارئة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر واكتشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسئلة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومبيحاً لاطلاق القول بانه مخد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مخد في الجنة وغير مكثرت بكفرة وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مخد في النار وهو كمنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمة في الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقلياً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كمنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزبلاً لاملا كه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالنظر والاجتهاد اخرى فاذا نقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي عقلي في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب ﴿الرتبة الاولى﴾ تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من الجحوس وعبداء الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالمحقق به ﴿الرتبة الثانية﴾ تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لاصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيظه من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالكفر اولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالكفر من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورة انكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبيها محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله ﴿الرتبة الثالثة﴾ الذين يصدقون بالاصانع والنبوة وصدقون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محقق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكالل افهام الخلق عن دركة هؤلاءم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والعذيب بالنار والنعيم في الجنة بالخور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السابرة والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المفعول والافلم تر في الوجود الا متساو بين هؤلاء اذا اوردوا عليهم ايات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فقل لم ذلك بالذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهداء بنور القرآن واستبعاد الزند من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم انكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامان قول يصدر عنهم الا وينصرون ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة ﴿فان قيل﴾ فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معلون للكذب بما ذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ﴿الرتبة الرابعة﴾ المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعاطيل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطون في التأويل فهو لاء امرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراز

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ وخطأ في ترك الف كافر في الحياة اهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دمام واماوالمهم الا بحقها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وعلا والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهو لا يسوا مكذابين اصلاً ولم يثبت لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وتبت ان العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلاً فينبغي تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرئ عليه القرآن والاختار قال لست اعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحرّيف ولكن يقول انما معترف بوجوب الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضا ينبغي ان يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محتز عن التصريح والا فالتواترات تشتبك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يخضع لدركه اولى البصائر من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيمليه الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امراً معلوماً بالتواتر وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصة بنت عمر او انكر وجود ابي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام ولسنا نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظر في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظائر الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ابضاً امراً معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التاويل فكيف تستشهد به من الاخبار والايات له تاويل يزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانما يعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي به نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلًا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ويستبد استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا بحالة فان العقل لا يحمله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يجوز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العرم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالاته من حيث مجرد اللفظ فانما في تاويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرآن احواله انه افهم عدم نبي بعده ابدًا وعدم رسول الله ابدًا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينًا واثباتًا والفرغ الان تحرير معاهد الاصول التي باتى عليها التكفير وقد ترجع الى هذه المراتب السبعة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب الملقصود التاميل دون التفصيل ﴿ فان قيل ﴾ السجود بين يدي الصنم

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تح هذه الروابط فهل هو اصل آحر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان احرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة فاطمة كالتجود حيث لا يمتثل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرآن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاد التهديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهيّاً اذا لم يكن ذلك من فقههم ولم يبنه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقيهاات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وانما الحلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ولنختم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغني

عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الحلبي

الواضح الذي لا نقصر اكثر الانهام عن دركه فنسال الله تعالى

لا يجعله وبالاّ علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

ردت البنا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد خاتم النبيين

وعلى آله وسلم

تسليماً كثيراً

آمين



مطبوعات جديد

تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي السكتي

(واخيه بالاستانة ومصر)

كتاب فيصل الثغرة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي

القطاس المستقيم له ايضاً

محك النظر

مفتاح العلوم الامام السكاكي وبهامشه اقام الدراية لقراء النقاية للسيوطي

تفريج المهج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب

الاتحاف بحب الاشراف وبهامشه حسن التوسل في اداب زيارة افضل الرسل

المهل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا

نظم الفرائد في العقائد لشيخ زاده

المبادي المنطقية للقيومي

افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف اخندي النبهاني

شرح سبائل الترمذي للعلامة علي القاري وبهامشه شرح المناوي

اللال في المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للامام السيوطي

فلسفة القاضي ابن رشد

تأسيس النظر للامام الديبوسي في اختلاف الفقهاء

فقه اللغة وسر العربية للامام الثعالبي

تهافت الفلاسفة للامام الغزالي والقاضي ابن رشد وبهامشه تهافت حواجه زاده

كتاب منظومة العلامة انكواكي في اصول فقه السادة الحنفية نحواً من التي يبت

كتاب ارتداد الامة في حكم الاحكام بين اهل النعمة للعلامة الشيخ محمد بن حنين الحنفي

كتات الملل والنحل لابن حرم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد تجزئته الجزء الاول والثاني

كشف الظنون من اسماء الكتب والفنون لكتاب جلي طبع الاستانة

الاشارة والايجاز الى ما وقع في القرآن من انواع المجاز للعز بن عبد السلام

كتاب تفسير الخازن وبهامشه تفسير الشيخ الاكبر طبع الاستانة

كتف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الحنفية

الشفاء في تعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

اعجاز القرآن لابي بكر الباقلاني
 الخلاصة للبهاء العاملي وبهامشه سكران السلطان مع استمرار البلاغة
 ديوان القاضي ابي بكر الارجاني طبع بيروت
 قصة المولد الشريف للبرزنجي مع اسماء اهل بدر (محرك)
 كتاب شرح برهان الككنبوي طبع الاستانة
 كتاب الاشياء والنظائر الغريبة » »



❦ كتب جاري طبعها على نفقة اصحابها وتباع في محلنا ❦
 كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام
 الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين الكاني
 الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصباغتين
 في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاستانة العالية
 النور الفارق بين المخلوق والمخالق تأليف سعادتو عبد الرحمن جلي باجه جي زاده
 وقد وضع بهامشه كتابان جليان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القرافي
 والثاني ارشاد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية الجاري طبعهم بمصر



❦ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ❦

مقدمة	١
خطبة الكتاب	٢
باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب وهي مشتملة على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات	٣
التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين	٤
التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم ابلغ وفيه اربع فرق	٦
الفرقة الاولى والثانية	٦

٧	الفرقة الثالثة والرابعة
٨	التمهيد الثالث في بيان الاشتغال في هذا العلم من فروض الكفايات
٩	التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة الخ
٩	المنهج الاول
١٠	المنهج الثاني والمنهج الثالث
١١	مسألة خلافة
١٣	القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي
١٣	الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
١٩	الدعوى الثانية في القدم
١٩	الدعوى الثالثة في البقاء
٢٠	الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بمجهر
٢١	الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بجسم
٢١	الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بمرض
٢٢	الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة
٢٦	الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
٣٠	الدعوى التاسعة في انه تعالى مرئي
٣٦	الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد
٣٨	القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه
٣٨	الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات
٤٧	الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمعدومات
٤٧	الصفة الثالثة الحياة
٤٧	الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة لجميع الحادثات
٥١	الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر
٥٣	الصفة السابعة الكلام
٦٠	القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة
٦٠	الحكم الاول انه الصفات ليست هي الذات بل زائدة

الحكم الثاني ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته	٦٥
الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة	٦٦
الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه ازلا وابدا	٧٢
القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوي	٧٣
الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن والقبح العقليين	٧٣
الدعوة الثانية ان لله تعالى ان يكلف عباده ما يعطون وما لا يعطون	٨١
الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنابات الخ	٨٣
الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده الخ	٨٣
الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب الخ	٨٤
الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى الخ	٨٥
الدعوة السابعة ان بعثه الانبياء جائز الخ	٨٨
القطب الرابع وفيه اربعة ابواب	٩١
الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم	٩١
الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بامور ورد الشرع بها الخ وفيه مقدمة وفصلان	٩٤
المقدمة	٩٤
الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ	٩٥
الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل الخ	٩٩
المسئلة الاولى العقلية	٩٩
المسئلة الثانية اللفظية	١٠١
المسئلة الثالثة الفقهية	١٠٣
الباب الثالث	١٠٥
الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق	١١١

